

ポックリ信仰にみられる老人の孤独（二）

孤独はつねにある意味では社会的現象である。孤独はつねに他者と他人の存在との関係の意識とを前提としている。最も残酷な孤独は社会の中での孤独でありこれこそ本当の孤独なのである。

N・Aベルシャーエフ 我と客体の世界 牧野昭訳

社会福祉学科 山口 信治

序にかえて

- 一 むかし話にみられる老人の孤独
- 二 孤独の意味とその系譜
- 三 バイブル・ランドにみられる孤独
- 四 実存哲学にみられる孤独
- 五 精神力学にみられる孤独（今紀要）
- 六 社会心理学にみられる孤独（以下次号）
- 七 現代社会と孤独な老人たちの福祉
- 八 調査の結果にみられる孤独

ポックリ信仰にみられる老人の孤独（一）

九 一人でも淋しくない老人と淋しい老人

十 ポックリ信仰についてのわたしの覚書

序にかえて

人間というのは社会的な生きものである。したがってまたこの存在外の人間というのは決してないということになる。人間は好むと好まざるとを問わずこの関係枠のなかに規定されているのである。だから、ひとは一人ぼっちにされることや一人ぼっちでいることを好むはずがないのである。ところがひとはこの孤独を避けられ得ないにもかかわらず、しばしば、そのひとりぼっちの特性と考えられているネガティブな孤立といったものを、より積極的に自己の内面に取り入れようとしたり、また、そうした情況下に自己を置こうともしたりするのである。このアンビバレントな生きものこそ人間のエッセンシアと解するならば、まことに矛盾した存在、つまり矛盾と統合のダイナミックスと考えるても少しも不思議なものではない。だからこそ、孤立した状態を好まないというのも、好んでそうした情況に自己を置こうとするのも、このメカニズムと考えられるのである。ただ、やや常識的なことを言えば、人間は楽を求め、苦をしりぞけるものであり、この原理にしたがえば、まさに孤独のもつネガティブな特性を積極的に自己の内部に取り入れるということは常軌を逸していることになるのだ、ところがこれをわれわれは誰も否定できないのである。したがってまた、ここに人間特有のプリディカメント (PREDICAMENT) (窮境) をもつものとも言えるのだ。

まず、本論は人間の規定をこのアンビバレントな存在に求めながら、今日的課題である老人の幸福を考察しよう

とするものである。先に求めた人間規定というものが、社会の關係枠である集団を切り離せないとするならば、人間にまつわるいかなる附帶的条件といえども、これを切り離すものであつてはならないのである。たしかに、老齡化に伴つておこる身体のおとろえ、これはその生活圏の、矮小化の一途をたどることは論をまつまでもないことだが、だからといってその人間の社会性をうばい去つていいというのでは決してないのだ。蛇足になるが論者は、社会福祉の理論枠としてその対象論の中で三つのフレームワークを設定するものである。その一つは、「人間」である。二つは、人間の附帶条件である「障害」であり、三つは、その附帶条件をもつ「障害」をもつ、「人間」(障害者)である。やゝもすると我々がしばしば問題にするのが障害者そのものであつて、「人間」や「障害」が、社会福祉學範疇の外に、哲学や医学に求めるのである。そこで、やや独断になるが、これを統合するものが上位概念の福祉、つまりイデオロギースだと考えているのだ。

以上のように考える道筋を整えるならば、この理念型は、どんなに年を寄つてもそれが社会的な關係枠をうばい去つていいと言ふことにはならないのである。最後の瞬間まで、人はこの関わりの中に生き、死ぬのである。よし仮りに、年を寄つたこという人間のもつ附帶的条件だけで、社会性からはずされるとするならば、最早、その存在は人間のもつ基本的規定から存在理由を喪失することになるのだ。

そこで、この孤独状態をめぐる、これを今回の大衆社会にのみ求めるのではなく、時間的・空間的つまり歴史的・民族的ひろがり求め、いかなる時代・民族を問わず、これを超越して誰れにでも例外なく体験してきたところのものとして掘り下げていく。その一つに、こうして超時代・超民族的な人間の問題だけに、人間は誰れもこれを怪んだり、驚いたりするものが意外と少くないことだ、とりわけ、これをわたしの問題として心の内面の重苦し

いものとして受けとめるようなことがないのである。それでいて、この問題が決して浅瀬の苦しみということではなく、あえて、聖書から引用するまでもないことだが「深い淵から」きた苦しみのものだ。そこで、人間をこうした苦しみなやむ存在者として、ドイツの実存精神分析学者、V・フランクルの好んで用いた“Homo patient”の一面を明らかにしようとするのだ。彼は、この人間の心の奥深くにおこるわたしの問題（主観的）、わたしの中心的な嘆き、これをホモ・パチエントに求めたといっているのだ。ところで、これは、あくまでもわたしの嘆きや問題といったきわめて主観的な嘆き“Ich Klage”を意味したものであるが、これは同時は“Sich klage”の嘆きともなり、ときにはしばしば、「わたしはどうしてこうなのだろうか」、まさに“Warum Sich”の問題ともなうて展開していく内容をもっていることをわれわれに教えてくれているのだ。

そこで、こうした孤独のもつ内容を更に深めるために、まず字義の解釈からはじめる様々な学者の定義のいくつかを列挙することにした。例えばその内の一人、「人間関係の病理」の著者、F・ライヒマンはこれを「建設的孤独」と「非建設的孤独」の分類しており、筆者は後者の孤独こそ、老人のそれに相通するものがあるうし、また後程記述するが、P・ディリッヒのいう孤独のもつ二様相、つまり Glory（栄光）に対比された Pain（苦痛）こそ、それである。

一 むかし話にみられる老人の孤独

さて、これから孤独というひとの状態についてふれるのであるが、これをわれわれに教示してくれるものとして、筆者らは日本のむかし話にその素材を求めるのである。

ここに筆者らは、わが国の古いむかしばなしの中に老人たちの心が表徴化されているかにみえるのである。一つは笑いであり、他は泣きの二相である。これがまた老人の孤独の二態だとも考えるのである。

さらに、もう少し内容をもった物語りとしては、浦島太郎を挙げることができる。

わかりきったことだが、多少内容に立ち入ってみると、竜宮城を後にした太郎が、一路、郷里めざして亀の背中にまたがる。やがて打上げられた浜は少しも変らない懐しい故郷の姿であつた。にもかかわらずそれに住む人々は、懐しい思い出のある顔であるにもかかわらず、近寄つて話しをしてみると、全く別人の感がするのだ、これが「知覚体制のズレ」と称するシンキローなのである。もち論、この知覚の体制のズレは太郎に苦痛を与えることになる。しかも住人たちは彼を警戒し、彼から避けようとしたりするのだ。ようやく故郷に戻つた太郎は、この故郷にもどつたという実感がわいてこないのである。まさに、この実感の伴わない太郎こそ、C・ウィルソンが指摘した、Outsider（局外者）の自覚なのである。そこには最早親しさは消え、よそよそしさや苦しみといったものまでも感じ、ひとりばつち、つまり孤独者の姿を物語っているのである。そうしてついに探索をやめ浜に打ちあげられた舟の残骸のともを枕に眠り込んでしまうのだ。その夢の世界では、この現実の淋しさや悲しみなどはみな吹き飛んでこころはいつしか竜宮城の住人たちと交わりをもつようになる。こうして彼の傷ついた心は慰められ、癒されるのだが、ところがそれをどう慰め、癒されたとしても所詮、夢なのであつて現実に戻つても心の傷は痛むのである。こうしていつしか永遠に癒されることのない心は現実の苦しみから身を離れて、竜宮城の住人たちの社会に移り住むようになっていくのだ。こうした消極的な準拋集団への関わりは古い心は癒されることがあつても、決して現実のこのなやみを消し去ることはできないのである。こうして決して現実の苦しみを消し去ることの出来ない Pri-

dicament は終いに、かたく禁じられていた小箱のふたを解き、白煙の人と化してしまったのである。この全く別人のような姿に変身してしまつた彼が、はじめて自己の本当の姿に気づくのであつた。

以上浦島太郎の話から孤独の態として、そのいくつかを挙げるとすれば、(一) 太郎自らは村の住人だと思つていても、實際村人からはアウト・サイダーとしてしか見られていないこと。(二) 故郷という心の準拠するところであるにもかかわらず、實際は安まるどころかよそよそしささえ感じていること。(三) 苦しい現実から離れてしまつて、自分を支えてくれる人々にこころを寄せて交わりをもち、心の安定を取り戻そうとすること。その苦しみなやみというものは竜宮城の住人でも、またこの村の住人でもない自己というものを発見しており、それを「一体自分は誰なのだろうか」と苦しむのである。こうしてむかし話しの中には意企についてはハッキリせぬが、孤独のもつ属性の一つ一つをもれなく持つているのである。

二 孤独の意味とその系譜

さて、本論の孤独状態に入るまえに、人間が一人ぼっちでいるという孤独の意味について考えてみよう。例えばエーゲ海文明をほこる古代ギリシャ、ローマ時代に、すでにその繁栄の影に *Monos* ^{モノス} ということばが普通一般に日常語として用いられていた。しかもこの語の意味が、ひとりぼっちで淋しい老人ということになるのだから、あえて今日の大衆社会の疎外態としての孤独も決して驚くことではないと言つていいのかも知れない。

それに、今日でもなおかつ、開発国である隣国の朝鮮においても、老人を奥深い山中に置き去りにするといふ、嵯山節さながらのことが現実にあつたり、低開発国のエスキモーでは僅かのアザラシの干肉を置いて氷原に老親を

置き去りにするといったものがあり、時代・民族を問わず存在してきたこと、また存在していることを物語っている。

こうして時代や民族によって多少の相違のあることは当然なことと言えるが、たとえば一般に西欧社会では、この言葉は *Solitude* という単語が最も一般的である。全く同意語でドイツ語では、*Einsamkeit* ということになるが、ことばの意味は、英語・仏語・独語ともに、「ひとりぼっちで身寄りのない人の状態をさす」ことばである。ところが西欧の場合、孤独の意味を二つに明確に区別している。例えば、*Pain*・*Glory* と *Pain* とに大別している。前者は一人でいることのほこりや安定を指す言葉で「栄光」と訳出できるものである。これに対して後者の *Pain* は、前者とは逆くに、ただ一人で助けのないこと、対立するものがないことという意味に、あるいは、淋しさなどと訳出できるもので、一人でいるこの「苦痛」を現したものだ。

さらには、ライヒマンの言う「建設的孤独」(*constructive*)にしても「非建設的な孤独」(*noneconstructive*)にしても同じだが、二つの対立する概念として認識しているところである。

これに対してわれわれ漢文字国民では、例えば「孤独」と「孤独感」がしばしば論議されるところだが、筆者の感じたところでは余り厳密な区別をしているとは思えない。むしろ両者を混同して用いているところなど、わが国の国民の性格であるかも知れない。そこで、新村出編の「広辭苑」の「孤」辞の項を調べてみたが、西欧にいう *glory* や *constructive* に当るポジティブなものを発見することが困難だった。

さらには上田万年はじめ岡田正之氏……編の「大字典」(講談社)(昭和四十六年第一五〇版)の「孤」の意味は「幼にして父なき者を孤といふ。故に子編。転じてヒトリ、ソムク等の義とす。王侯が自ら称して孤といふも、特みな

きミナシゴという謙辞也。」第一義的にはヒトリということになるが、以下に列挙するものがある。「孤子」(宋玉

「孤子寡婦」)、

「孤立」(後漢書「孤立無党」)、

「孤村」(他と離れる村里)

「孤村」(皇甫松「樵婦而水遠」孤村。)、

「孤兒」(みなし)

「劉長卿」獨聞

山吏部、流涕訪「孤兒」。)、その他、孤客、孤軍、孤城、孤客、孤客、孤持、孤弱、孤景、孤單、孤獨、孤樹、等々。

さらには、ただ一つ孤思という漢字をみつけることが出来たのだが、これは第二義と解されるソムクことの意を持つてゐることがわかったが、これとして西欧の *Gloria* や *Constructive solitude* に該当するものがみ当らない。ただその中の一つに「孤高」という漢字をみつけた。そこでその意を注意してみると「ひとりかけ離れて高い境地にゐること」となっており、やや「榮光」に通ずるものがあるが、それでも、第一にあるヒトリに属するものと言えよう。

そこで、筆者は一応、(一)「孤兒」に代表されるようにみなし、(二)「孤身、孤客」に代表される、ただ一人であること、さらには、(三)「孤城」、これは(四)の意味に解することが妥当だと思ふが、むしろここでは第三の意味、つまり、たすけのないことにまとめてみたのであるが、現代社会の老人というイメージが、まさに字義通りで、子供から見離されたもの、そして人々からの助けのないもの、ひとりもの、すべても包含しているものとおもわれるのである。

次にわれわれは、歴史的な変遷を少しくたどつてみようと思う。まずその第一は、キリスト教倫理を中心とする中世に求めるのであるが、この孤独というのは、唯単に「ひとりぼっち」でゐる人間の状態をいうのではなく、旧約聖書の「レビ記」の第十六章の記録に表徴されているように、

「アロンはまた二頭のやぎを取り、それを会見の幕屋の入口で主(ヤハエ神)の前に立たせ、その二頭のやぎの

ために、くじを引かなければならない。すなわち一つのくじは主のため、一つのくじはアザゼルのためである。そしてアロンは主のためのくじに当ったやぎをささげてこれを罪祭としなければならない。しかし、アザゼルのためのくじに当ったやぎは、主の前に生かしておき、これをもってあがないをなし、これをアザゼルのために荒野に送らなければならない……。」

こうして二頭の山羊が準備され、一頭は神の罪祭として捧げられ、他の一頭は「アザゼル」（国民の罪の象徴）として荒野に放り出してしまふ儀式が記録されているが、これこれ、罪として神（絶対的）から引き離されたものという意義をもっている。

ところが続いて出たロマン主義の時代では、これまでの単なる否定的な意義を捨てて、むしろ積極的にとり入れようとしているのがわかる。つまり従来 of 罪とか罰という意味を越えて、そこに新しい意味なり価値なりを見出して、より一層積極的にとり入れるというのは価値変容して、それを讃美の対象とすることであつた。

また、この孤独を特に注目したのは実存主義者たちである。彼らの多くは、「単独者」(der Einzelne = only one) と概念を用いて近代における Masse (大衆) に対置するものとして論をすすめてきた。つまり大衆化の中で人間が人間らしさを喪失されるにつけ、その人間を毒している疎外態にプロテストして、人間本来の姿をとり戻そうとする変革である。これが彼らの解く、「実存」とか「個の実存」(単独者と同意語) である。

さて、こうした考え方は、キエルケゴールにはじまるわけだが、彼に代表される多くの実存主義者たちは、先にもふれたが「大衆」Masse, とか「群衆」Menge, に対立させる概念として考え出されたものである。したがってまたこれは、「単独者」への回復の道という方向は、とりも直さずこの Masse の社会、つまり大衆社会から逃避

して生きていくとする「例外者」の道もある。ところがここで問題となるのは、個々人の大衆からの救済が、即社会の救済になるのかということである。そこでこの道、つまり「個の実存」から社会的な救済へと理論的展開をしたのが、マルチン・ブーバーの立場といつていいであろう。こうした孤独のもつ属性のうち最も反社会的だと評されているものをより積極的に展開させようとした点である。ここに孤独のもつ現代的課題があるであろうし、孤独を理解する上にも極めて重要な手がかりとなるものと考ええる。

最後に、社会科学での領域の中でこれをどのように扱っているのかを探ってみた。結論からいうと集団の解体による「個性化」の逆の過程を論述するもので、従来、ゲマインシャフトからケゼルシャフトへの変動の中で、人間の結合が直接的なものから間接的なものへと、又全体的なものから部分的なそれへと変質してきたのであるが、これを集団の変質は当然、集団そのものの中に働くところの規制力とか規範などといったものが徐々に弱化してゆくに從つて、個々人が解放されることになる。したがつてまた、この個性化が指向する近代化は結局、人間を孤独に陥し入れてしまう。しかも人間はこれから逃がれるために進んで自由や個性をなぐり捨ててしまつて画一化と權威の服従を求めることになる。ここに着目したのが、E・フロムであるが「孤独な群衆」という大量な未組織なエネルギーをもった人間を指摘しているのだ。

以上、極めて大ざっぱであったが、人間の苦悩する姿 *Homo Patient* として孤独を捉えてみた。そこで、さらに孤独を掘り下げるために実存哲学者たちの取り組んできたバイブルを手がかりに、その中に展開する苦悩する実存者たちの *predicament* について次ぎに展開してみよう。

三 バイブル・ランドルにみられる孤独

ミルトンの代表的な作品のなかには、われわれのよく知っている『失樂園』と『復樂園』の二つがあるが、これらの主題は、人祖アダムとイーヴの墮落によって失なつたところのエデンの東にあるこの園を、キリストの十字架によって再び回復するという物語りである。それでは、一体どうして人祖アダムとイーヴがその住みなれた園から追い出されることになつたのかその結論を言うと彼らを誘惑におとし入れた悪天使セيطان(Satan)の存在をぬきにしては何一つ語れないのである。天の高きから奈落の底に落されたセيطانのこの孤独というものは、創造主(絶体者)である神(ヤハエ)にそむいたのが原因であつたが、そもそも被造物がその創り主に対して謀反をおこしたことによる。神に向つてこの明らかな敵対は、彼をして神から離れて一人淋しく過さねばならなかつたのである。ところで彼が神に対して犯した罪というのは、自分を神の高さにまで高めようとした高慢であり、その結果は二つの勢力が北の国の会衆の山に結集して、争いが起つたのである。そこで彼は、この戦闘を前にして、はじめて孤独者として立つのであるが、ミルトンもまた、これを神の正義に対する「反逆行為」としてかならず、孤独というものが、心理的に社会的に生じてくると主張したのである。

これをうけて、近藤正栄氏の論文『孤独と文学』ではこんな風な解釈を加えているのがあるが面白い。つまりこのセيطانという悪天使の孤独というものは、二元の世界に生きるものだけがもつことのできる苦悩だといふのである。しかも孤独への第一歩は、主体性に目覚めた自己の発見からはじまるという点であるが、これらの主体性の自覚や、自己の発見によって、人間は、つねに自分とのたたかいに悩まなければならぬと考へたのである。

さらにこの自己への闘争は、つづいて他者との闘いというかたちに拡大されていくのであるが、これが『失樂園』にみられるセイタンの率いる墮落天使の軍勢と天の神の軍勢との戦いとなって現われるのだと言うのだ。こうして悪天使セイタンは自らその創造者なる神に向つて反逆をおこして敵対するが、これは、これまでの神との関係を自ら断ち切つて神の座から離れたことを意味している。また、これは神の側からも完全に見離されることになつてしまふ。こうして神の側からはセイタンの場合も、また人間の場合も、どちらも罪によつて離別するのだが、神の目からは同罪のものであつても、セイタンの場合は絶体の孤独者となつてしまつたし、人間の場合には、この孤独者は決してひとりぼっちで断ち切られた関係ではないというのだ。むしろこの罪によつて断ち切られた離別の関係が神の恵みによつて再び回復の機会が用意されているもので、根本的にはセイタンの孤独とは内容を異にしているというのだ。

また旧約聖書のはじめの五章をとくに「モーゼの五書」などと呼んでいるが、そのはじめの書である『創世記』の冒頭には、「神はじめに天と地を作り給えり……」という天地創造の記録が続くが、この書は同時に罪の起源を示したものと云えよう。そこでその三章を開いてみると、人祖イヴをセイタンの化身であるヘビとの会話にはじまるこの物語は実に興味ぶかいところである。

まず、彼が誘惑される状況についてもう少しつまんで説明しておくが、先に述べたように、すでに天における謀反の結果、セイタンはこの奈落の底にひとり淋しく放り出されており、そうして彼のただ一つの生きる望みは、この天地創造によつて地上の住人となつた人祖アダムとイヴを誘惑することであり、自分と同じ運命に墮落させることであつた。

こうした誘惑と反逆のおりをねらっていることは、もうすでに創造者によって知られていた。そこで神は、この唯一の対策として、決して単独行動をとってはいけないことを予め知らしめておいたのだが、たまたま彼女がひとりで園を散歩していると、早速これをチャンスと美しいへびに姿を変えて、空中を飛んで彼女に接近して注意をひくことに成功した。

セイタン「園にある全ての木からとって食べるなど本当に神は言われたのですか？」

女「私は園の中央にある木の实については、これを取って食べるな、これに触れるな、死んでしまつてはいけな
いからと、こういうふうに神は言われました。」

へび「あなたは決して死ぬことはないでしょう。それを食べるとあなた方の目が開け、神のように善悪を知る者
となることを、神は知っておられるのです。」

女がその木を見ると、それは食べるによく、目に美しく賢くなるには好ましいと思われたので、その実を取って
食べ、共にいた夫にも与えるためにもう一つ木からもぎとって、早速、夫のもとへ走り寄って行った。

以上が『創世記』第三章を題材とした『失樂園』での中心的な事情を示したものだが、こうしてついに、天に起
こつた争いの結果、セイタンと彼の仲間（悪天使）たちは戦いに破れ、天から奈落の底に追放されるのである。そう
して彼みずからは、神に反逆したという罪のもとに、孤独な生活を送らなければならなかつたのであるが、この孤
独の状態から救いうるものは唯一つ、人祖アダムとエバとを墮落させて、自分の仲間に引き込む以外にはなかつた
のだと彼は言うのだ。この計画はまんまと的中し、禁じられていた木の実を取って食べてしまうという結果になつ
てしまった。

やがて、イーブはその夫の前に悪びれもせず、むしろそれを誇らしげに両手に真赤なリングを持ち、小おどりしながらその夫の前に立った。しかし、これまでの様子をみていた夫アダムは、多いに戸惑いを感じたようすが、むしろこのころのへだたりさえ感じ取っていたのである。つまり、自分の目の前に立っているところの彼の愛する妻イーブは、もはや、自分とは全く関わりのないもの、自分にとっては永遠の損失を意味していたし、今までのようになんでも分かち合える間柄ではなくなってしまったのだ。こうして、仲間でありながらその関わりの中には入っていけない限界というものを感じとってしまったと言っているであらう。

これをまた、「社会的距離」という社会学の概念で説明してみると、彼とその妻とのへだたりというのは、わずかに手を伸ばせば十分にとどくところにあるにもかかわらず、いくら手を伸ばしてもどこどかないという、奇妙な絶体的な距離感を意味しているので、これはむしろ逆説的距離ということができましようし、これを体験したといっているのだ。

ついに彼は彼女を失うか、それとも神を選ぶか、それとも神を捨てても愛するイーブをとるかという、二者択一が迫られ、結局、「とって彼も食べた。」という記録から理解出来るように、迷い悩んだ結果、ついに神から離れることを決心したのである。その結果目が開けて、自分たちが裸であることに気づいて、いちぢくの葉っぱをつつて腰にまいたと記録されているのである。

さらに、この『創世記』の記録を注意ぶかく読んでみると、また別にいくつもの孤独の姿というものを表わしている箇所につづかる。

「彼（アダムとイーブ）らは、日の涼しい風の吹く頃、園の中に主なる神の歩まれる音を聞いた、そこで、その人

妻は主なる神の顔を避けて、園の木の間にも身をかくした。主なる神は人に呼びかけて言われた。

「あなたはどこにいるのか」

彼らは答えた。

「園の中であなたの歩まれる音を聞き、私は裸だったのでおそれて身をかくしていたのです。」

ここに、人間が罪を犯した結果、裸であることに恥じらいを感じたこと。同時にこれをかくさなければならぬという孤独の本態というものを表わしていると考えられるのである。

続いて、同じ『創世記』を読みすすむと、アブラハムという人物の生活史に出会う。のちに彼は「信仰の父」と呼ばれるようになるのだが、彼はわれわれ人間が遭遇する最大の苦しみというべきものを体験した一人であるというところが、この記録の中から理解することが出来る。しかも、彼が「信仰の父」と呼ばれたのはまさしく、そうした苦しみ *predicament* をのり越える体験をもったからだと言えるだろう。では、その体験にふれてみることにする。

これは、彼の身近に起こった出来事で、彼が九十九才という高令に達したときにはじめて、神からその子孫を約束される。そのことについて聖書の記録は、

「この時、主のことが彼にのぞんで、天を仰いで星を数えることが出来るなら数えなさい。あなたの子孫はあの星のようになるであろう。」

「大いにあなたの子孫を増すであろう。」

すでに、この時、アブラハムの年令は九十九才という高令者であつたので、彼の妻サラがこの話しを天幕の後で

聞いていて「月（月経）のものがすでに止っていた。わたしはおとろえ、主人もまた老人であるのに、わたしたちには楽しみなどありえようか」と云った。ところが、こんな不思議なことが臨月に及んで約束された子供が誕生するのである。

「神がアブラハムに告げられた時になって、この年老いたアブラハムに男の子が生れた。彼らはこの子をイサクと名づけた。」

この息子イサクの誕生は家の光だった。また年老いた両親の慰めでもあった。ところが、ようやく幸せをつかみかけたこの老夫婦に、その約束の子イサクを、神はいけにえとして捧げよという命令を出したのである。

「神は言われた。あなたの愛するひとり子イサクをモリヤの山に連れて行き、私が示す所ではん祭として捧げなさい。」

彼は天幕の外に出て、雲一つない夜空を見上げて約束の子が星のように栄え、また増すという約束をもう一度思い出してみた。そうしてもし出来ることならば、この苦しみをとり除いてほしいとさえ思い、地に頭を伏して神にお願いをするのだ。これに対して神からの応答は全くない、そればかりかこれまでの苦しみや疑惑といったものが消失するどころか、増々つのるばかりで、こうした中で、神はあたかも「その子連れて私の示す山に行け」という命令がくり返しくり返し、彼の耳にひびいてくる以外に何一つ、希望の音が聞えてこなかったのだ。

ついに、彼は息子を起こして、神の命令を告げた。父と子は肩を並べながら、黙ったまま目的の山頂に向って歩を進めた。父アブラハムは重くのしかかってくる秘密をもったまま、それでいて共労者である息子に語る勇氣さえなく、すっかり気落ちして歩きつづけなければならなかったのだ。やがて山のふもとに到着したとき、連れの僕た

ちをそこに残して、はん祭に必要なたき木と犠牲になるイサクを連れて、頂上めざして登りはじめた。途中イサクがかんじんのはん祭につかうささげもの（子羊）をもってこなかったことに気づき、父親にたずねた。

「父よ……火とたき木はもってきましたが、はん祭にささげる子羊はいつたどこにあるのでしょうか。」

この時の父親の気持をちよつと想像していただければわかると思うが、想像するにあまりがある。しばしば、引用してきたキルケゴールの、『おそれおのき』という書物の中で、この場面をとり上げている。それを要約すると、そのモリヤの山に近づく一步一步が、どれほど遠くどれほど重かったかを書き記しているのである。この父親の苦しい気持ちは、そう簡単にわれわれは測りうるものではないが、こうしたギリギリまで追いつめられた中で、父親は子に向つて、

「子よ……神みずからはん祭を備えて下さるであらう。」

と返事しただけで神の命令についてその愛する子イサクにうちあけることがなかった。むしろうちあけたくてもそれができないでいる。そこに、その心の苦悩があり、また、うちあけるチャンスがありながら、結局は、うちあけることができないでいたのであるから、和辻哲郎がいう「公共性の欠如態」ということになる。またキルケゴールの「ただ一人ぼっちの存在」ということになるのだ。この場合、アブラハムは決してただ一人でいるのではない。愛する子、親しい血の連なりをもった親子が一緒に行動しているので、氣にくわなかつたり、虫が好かないといった種類のものではない。それにもかかわらず、二人は二人であつて、ついに一人（二体）になることが出来なかつた。この一体となるということは、まさに「公共態の欠如」というものは公共性を持ちえなかつたことを意味しており、お互に分かち会ふことのできない一人一人であるということの意味している。

なほ、この他バイブル・ランドの中には、枚挙のいとまがないほど、沢山の窮境 *predicament* に嘆き訴えるところの実存者たちの記録があるが、それはまた別の機会に譲ることにして、是非とももう二人の聖人・ヨブと十字架上のイエスを語らねばなりません。とりあえずヨブの窮境については、岩波新書版の『ヨブ記』や茂洋氏の論文『ヨブ記の詩における実存理解』という本が出ているので一読をすすめたいが、そこで残りの数頁を使って、イエスの孤独の本態というものを考えてみることにしよう。特にこのために参考にした文献は、聖書の他に、シュマレンバッハ (*Herman Schmalenback*) の著名な著書の一つである『孤独の系譜』であるが、その中で、アンチゴネをはじめソクラテスらのその他の孤独について詳しく述べているが、このイエスの孤独をあげて説明しているのだが、彼は、「ゲッセマネは、かつて地上にあらわれたもののうちもっともおそるべき孤独の本当の意味をあらわしたものです。同時にこの孤独の崇高な実例であります。ただそれは、十字架上の孤独には及ばないだけである……」(ロゴス第八巻八十一頁)、このようにシュマレンバッハは十字架上のイエスの孤独を描写している。また、ゲルト・ケルベル (*Gerhard Kolbel*) の『孤独』という本の中にも、これと同じ材料、つまり十字架上のイエスをとりあげて解説を試みているのであるが、「何人の助けなしで、ナザレのイエスは神によつて負わされた苦難の道歩む決心をいたしました。彼とともに、また彼のために死ぬつもりでいた人々から全くみはなされ、身近かにいた弟子ユダからも裏切られて、わずかの金で売り渡され憎悪する無数の群衆からののしられ、嘲笑されながら、イエスは神の子という告白をもつて十字架を背負い、ゴルゴタの丘へと死の道を行くのである。そして十字架上の最後の言葉として口をついて出た「わが神、わが神、なんぞ我を見捨て給うや」という悲愴な叫びが、あらゆる可能な失望の中で、最後の、しかも最大の失望というものを物語っている」。さらに、リケルのいう『オリーブの園』

においても孤独のイエスをして言わしめた「わたしはもはやあなたを見ない、わたしはあなたによって和らげようとした一切の人間の悲しみをいだいて独りである」(須山豊太郎訳)

以上が、バイブル・ランドにみられる実存者たちのいくつかの孤独のすがたを挙げ、その具体的な嘆き訴え(Klage)について述べてきた。が、この聖書の物語というのは、まさに創造者(神)とその反逆者(セイタン)との戦いの記録と言えよう。しかも人間はその戦いの渦中に、神かセイタンを選ぶかという二者択一がわたくしの選択として求められているのであり、人祖アダムとイーヴにはじまるパラダイスロースト(失樂園)にも煎じつめてみれば、この選択の問題だ。その選択あやまりの結果が、神からの離反ということになる。したがってまた、この愛する者から離れて生活しなければならないという孤独を、人間自らが刈りとらなければならないという記録でもあった。

次ぎにそのいくつかを要約して、今後の資料に供したいと思う。

はじめにとり上げた悪天使セイタンの場合は、たかぶり孤独、疑う孤独、神に敵対する孤独、戦う孤独、陥し入れようとする孤独、敗ぼくの孤独、自ら離れる孤独、切り離される関わりのない孤独等——こういったいくつかの孤独な姿(様相)をこのセイタンの中にみることができます。

さらに、人祖アダムとイーヴの場合を考えると、禁じられていたものをあえてするという孤独、つまり逸脱を挙げることができる。葛藤の孤独、自己との板ばさみの孤独、誇る孤独、逆説的な社会的距離を感じる孤独、身をかくす孤独、回避をする孤独、こういう風に要約することができます。

ひき続いて、アブラハムの場合を考えると、彼の不信、打ち明けたくても打ち明けられない孤独、二人であって

終いに一体になり得ない孤独がこのアブラハムの実存者としての体験から、それを表わしているものとおもう。

四 実存哲学にみられる孤独

前章でふれたように聖書を素材にした人間の苦悩というものは、その後、多くの学者たち、とくに哲学者によって研究されるようになった。なかでも「実存哲学者」たちの手によってこの問題がさらに深く研究されるようになった。そこで今少しく「実存」ということについて話しをすすめてみることにする。

まず、その第一人者と言えキエルケゴールという哲学者をあげることができる。彼のたくさんの著作の中には『わが著作活動の視点』、これに続いて『単独者に関する二つの覚書』という書物が一八五九年に出版された。そこでこの『単独者に関する二つの覚書』が公けにされて以来、実存哲学のきわめて中心的な、しかも大事な概念として「単独者」*der Einzelne*、英語では *single one* と呼んでいるが、こういう「単独者」が多くの人々によって研究されるようになってきた。彼らはいずれも当時の「大衆」や「群衆」という概念に対立するものとして、キエルケゴールをはじめ多くの実存哲学者たちが「単独者」という言葉を用いたのである。つまりこの実存哲学というのは、即ち近代文明をある意味ではきびしく批判するものとして出てきた哲学と言ってもいい。しかもその内容は当時の大衆社会での人間の自己疎外から、人間本来の自己を取り戻そうとするのが、この実存哲学の課題であった。では一体何故、彼らがこうした大衆社会からの自己の疎外というものを問題にしたのか。この大衆という言葉はドイツ語ではこれを *Masse* と言うが、この意味は虚偽、といい、彼らにはいつわりと受け取っていた。そこでこれは大衆といういつわりから人間が脱出して、実存的な主体者として生きていくところの「単独者」とならなくて

はならないと説くところの論理であつて、したがつてまたこれは、そうした近代文明の背後に横たわつてゐるところの社会というものを抜きにしては理解することはできないのである。承知のとおり、この「実存」という言葉が世界思想史の中であらわれるようになってきたのは、十九世紀の半ばから後半にかけてであり、この時期は、まさに技術文明の非常に盛んになった時期と言うことができる。同時に技術の発展とともに人間の疎外という問題がようやく取り上げられるようになってきた時期でもあり、さらにもう一つの要因は、従来これまで哲学の主流をなしていたヘーゲル流の観念論的な、あるいは抽象的思弁への反発として、実存という論理へ大きく飛躍しようとしてその活路を見い出そうとしていた時期でもある。そこでこの中心の課題になった「疎外」ということは、要するに「人間の機械化」である。この機械化がシンボルとしている合理性という性質が、人間の非機械的、あるいは感情的なものを喪失させてしまつて、最早、機械のようなもの、つまり今日ではこれを「歯車化」などと呼んで、まさに人間本来の暖かさともろさ、淋しさ、つらさ、苦痛などといった非合理的な属性を見失つてしまつたところに、「平均化した人間」であるとか、あるいは「匿名性」などと言つた、新しい人間（もの）の狀態が抬頭して来た。したがつてまたこうした「よそよそしい」人間味の無い人間をどう回復させてゆくのか……ということが、その当時の最大の急を要する問題であつた。これに対して、M・ハイデッカー、その著名な著書『存在と時間』という中で、彼がこの近代文明を批判したのは、まさに皮肉なことで、ひと、ということだ。ところが、この彼の批判したところの人という概念はキエルケゴールにとつては「単独者」ということで、これは大衆化にもなつて起つたところの水平化を批判したのであつた。この *das mann* 「ひと」というのは、当時の「流行」やあるいは「世話」に左右されやすい日常的な人間（ひと）を意味してしたのである。したがつてまた、先にのべたように、個性のない

平均性を意味しており、だからどんな相手との間に差があっても決して問題にもならないしまった問題にもしない、そんな人になってしまふというのだ。したがって、どんな差にも無関心でおれる公共性ということにもならう。したがってまたこの回復のためには、こうした平均化されたひと、つまり *das Mann* からつれ戻すということが当面の課題であって、当然、個々の人間を個別的に救済しようとするのが、この実存哲学の最大の課題といふことができる。

さらにもう一つの問題は、今日頻繁に新聞やテレビで見たり聞いたりしてなじみのある「疎外」で、それはマルクスの著書『経済学・哲学遺稿』の中で、この言葉をはじめて使ったものである。ある人間の窮境の状態をあらわした概念といふことができ、しかもこれが執筆されて公けになったのが一九三二年という年だから、当時の社会的背景といふものを考えてみても、ローロッパ社会をうゑと混乱におとし入れた世界大恐慌の時期が、くしくも一九二七年から一九三三年であつたから、ちやうどこの混乱した世相といふものを背景にそれをかみしめながら、筆をとつたといえよう。

ところでこの疎外といふことばの意味を少し説明しておかなければなるまい。多少横道にそれてしまふかも知れぬが、こうした疎外といふ言葉が出てくるところの、前後をふり返つて見ておく必要があらうかとおもう。さて、この疎外論はマルクスより少しまえに、ルカーチュといふ学者がおり、すでにかれによつて道がつけられていた。彼は、「疎外」といふ言葉こそ使っていないが、「物象化」と呼んで、早くから人間の疎外の問題について手をつけていたことがわかる。今日、学者の意見を聞いてみると、この彼の業績の中には、いくつかの基本的なあやまりがあることを指摘している。たとえば、商品^{（一）}を神のように取り扱おうとすることであることの誤りであり、これを

「物神性」と呼んだものである。これがルカーチエのいう「物象化」理論として発展させていったものだが、これは生産における人間と人間との関係を、実はもの、ものとの関係として表わそうとした点であり、したがってまた、彼のいう「物象性」あるいは「物神性」と人間が人間らしく扱われないという疎外とは等しいと考えた点にあった。また、この生産に担さわる人間と人間との関係が、即ち物と物との関係としてみたところに、人間から物へという大変なあやまりを犯かしたという指摘である。しかも今日のいう資本主義社会では、人間がもはや人間としてではなく、物として扱われたり、売買されたりすること、あるいはまた今日の社会の中で「物象化」、これこそが合理化をもたらしものだと考えられていた。以上、これはルカーチエの「疎外」あるいは「物象化」を資本主義の発展や資本主義そのものを罪悪だと言うことであつたし、これを前提として人間の本来の姿である非人間化というものを理論づけようとした点である。ところでこれに対してマルクスの場合には、先きのルカーチエのいう「物象化」をそのまま「疎外」に置き換えたと言つて少しも過言ではない。さらに「自由からの逃走」を書いたE・フロムの立場は、まさに今日の大衆社会こそがわたしたちの目には、みることでできない匿名という名の疎外だとしているところである。またこの現況のもとで人々はむなしさというものにおそわれるのだと考えていた。しかもこのむなしさというものは、自分がたつた一人ぼっちでいることがとてもつらく淋しいことだと言えるし、またこれが疎外だということにもなりうるわけだ。したがってここに、疎外が孤独感と関係しているのだと言う曲線がある。

ところでもう一つ別の疎外の姿というものがある。事実、この新しい疎外というものは、次ぎの実存主義へと発展していくことになる。たとえばサルトルに代表されるのがそれである。これは自分が他人からよそよそしく見られていることという状況というものを、自己が疎外されたものと考えられるようになってきた。このことは同時に、

人間の主体性というものが失っていったものと考えたのである。

ところがこうした、疎外一般論の中には、凡そ次のような見落しがあることに気づくのだ。たとえばこの疎外というものは、疎外の状況、非人間的なもの、官僚、さらには大きな社会の組織といったもの、あるいは匿名性などとこれと呼んでいるが、どれもこれもここに、現実には悩み苦しんでいる人間の主体というものがここではことごとく、一掃されてしまつて、抽象化された人間の苦しみしか表わされていないのだ。そこでこれらの眞の疎外の犯人をつきとめるために、資本主義というものを見落しているところに最大の難点があるのだと言える点である。

こうした背景から、近代より現代という歴史の流れをみてみるならば、実に人間の存在というものを「実存」として視点から人間観というものが大きく変わってきている。一般に、近世の人間というのは、「窓のないモナド」と呼ばれているが、この窓のない近世は、一人一人が自由に行動ができる孤立的人間、これを表わしたものといえよう。ところがこれは十九世紀の半ばに入ってくると、これまでの人間規定に代つて、社会的生物だという考え方に変わってくる。したがつてまた、この時代の人間の特徴は、近世のようなモナド的社會のように、その彼の行動というものが一人一人、自由だから、この社會の秩序というものは、結局、自分に対して義務を遂行することが最高のエトスと考えていた。したがつてまたその責任も自分が負うべきものである。ところでこの自由人や孤立人に対して、現代の窓をもつた社會では、ひとびとは、四方八方に窓が開かれており、人間の結びつき、あるいは関わりなどによつてつくられている社會では、その秩序は全体に対して義務をもっていることになり、また責任もそこにあると考えていた。当然この中の人々は全体の中のわたしというのであつて、共同体の中に生活しているわたしを意味しているのである。ここにやゝもすれば近世の孤立的人間にみられたところのその個別的なわたしという存在

は、端しの方に追いやられてしまつて、無くなつてしまふのではないだろうかという疑問に直面する。そこでこうした疑問に対して、和辻哲郎はその著書『倫理学』の中で、それをこんな風に解釈をしている。

人間が本来、もっている孤立性というものは、こうした社会では、ここであげた疑問のとおり無くなつてしまふものだと考えていた。また無くなつてしまふのだとするならば、一人一人孤立している個人という存在もまた同じように無くなつてしまふのだろうか……という疑問も引き続きいておこつてくる。この辺の事情をもう少し先の書物から引用して補足しておくことにする。

要するに今日のようないわゆる四方八方に窓をもつた社会では、ややもすると個人というものが、その間柄とか關係に優先するということは決してないのであります。つまり別な言い方をすれば個人を、その間柄に優先して存在を考へることは出来ないというのだ。こうした考えはすでに氏の倫理学研究の集大成である『倫理学』上編の中で「私的存在と社会的存在」という一項でこれに當てている。結局、氏の意見は、人間の存在の公共性というところに目をつけ、その人間が存在、つまり存在の契機を個人的なそれに求めたのである。そうして、これを「わたし（私）的存在」として明らかにしようとしたのであり、私的存在であるわたしと、公共的なわたしという場合、そのわたしの間に全くといって良いほど相違がないというのである。しかもこの公共性という相互にある存在、そのものを分ち合うことのできるものと考えてみると、これは全くうたがう余地のない、公共性そのものと言うことができる。これは「はじめに」の章で述べたが、むかしばなしの「浦島太郎」の場合、そのひきあいに出した庄屋のおじいさんをはじめ、大勢の村の衆にこころを打ち開けて話したいと思つていても、竜宮城の姫君のそうした話に耳を傾けて聞いてくれる者がなければ、結局、これは一人芝居に終つてしまふ。またたとえば、聞き手がいたとして

も彼との間に親しさというものがなければ、共に苦しみ、共に楽しみを分か合うという共有できる氣持がなければ、その間に公共性というものがあるとは言えまい。こうした場合、また、われわれは心を開いて関わりとうとはしないのである。だからこうした親しい集団の中に、見知らぬ者（異邦人）が入ってくると、その座はしらけてしまつて、なんとも言いようのない居ごちの悪さがでてくるのである。したがつて原則は、この親しい集団へは他者が入つてこないという限りにおいて、この間柄はわたしの存在ということができるのであるし、またこうしたルールを破つて、わたしの間柄の中に他者が入り込んでくるような場合、あるいはまたわたくし事とか秘密をわたしとは全く關係のない人々に言いふらしたり、または告げ口をしたり、もらしたりすると、とたんにこの關係はこのまゝでは維持できなくなつてしまい、この存在とともに分か合うことのできる存在を、わたしたちは公共性をもつと言うことになる。実はこの公共性の存在のかけたものが、わたくしの存在として成り立っているものと考えられる。いずれにしてもこの分かち合うことができるか否かということは、私的あるいは公共的というものに分かれていく重要なきめ手となつており。さらには、また、その分かち合うことのできる存在の大きさと言うか、この大きさによつて相対的な差が生じ、「私」と「公」の区別ができる訳である。例えば先のアブラハムの場合を考えてみて、父と息子の二人はまぎれもない親子という何ごとにもかけがえのない血縁による親密な間柄でありながら、息子にさえ心の苦痛を伝えることができないで苦しんでいた場合がこれである。つまりこの苦しみは結局は、その間に公共性というものが互に持ちえなかつたのだといえようし、その存在は私的なものと考えることができ。しかもこれは分か合うという機会が無かなたわけではなかつた、むしろ話をする機会は十分にありながら、最後の最後まで打ち明けることがなく歩んだのであつた。この限りにおいて彼らはどんな親しい親子という間柄であつても、尚公

共性というものが欠如していたと解するべきで、一人きり（個）の存在とならねばならない。この場合、孤独というものは和辻哲郎の言うところの公共性の欠如した姿（態）を言うのだと考えられようし、また同様にキエルケゴールの例の「おそれおののき」という本の中で述べたただ一人の存在と考えていたのである。したがってこのアブラハムの孤独（公共性の欠如態）は一人淋しくいたのではなく、むしろそこには息子と二人いたにもかかわらず、二人は二人であって決して一人（体）になることができなかったというものである。ここに孤独のもっている本当の姿というものを実によく描写している。

またこれは、人間の最も深い内面のこころの座に、相手方との交流のチャンネルがとりつけられているが、この相手方の内面の座との間に、相互に深く関り合うものを持っているから、これらの内面に向って相互に通じ合うことができ道、即ちチャンネルが遮断されていると考えらる。したがってここに、二人は二人であってそれ以上の一体の關係にまでは発展しなかったと言えようし、しかも彼の苦しみというのは誰れにもわかってもらえないというジレンマを感じさせるものがあり、これがまた実存者としての苦しみの姿をつくり上げているのである。

五 精神力学にみられる孤独

人間の孤独というものを心理学分野で問題にされるようになったのは、ごく最近のことである。とくに代表的な研究者は、V・フランクルが「実存分析」 *Existenzanalyse* という学問をおこし、これを展開してきたが、その中で、彼の強調したところは心理療法という分析が、これまで扱ってきた実存という人間学をふまえたところの分析や教育といったものを意味していた。ここに彼は苦しみ悩みの中で自分というものを自覚していこうとした方法

であつた。しかもこの中に自分を救うところの原理が含まれているのだと主張した。この逆説にもいたる療法を展開するのであるが、むしろ彼の立場はそうした窮境 predicament、こうゆうものに、真正面から取り組んでいこうとする積極的な療法である。したがってまたこの苦悩の中にいる、またその苦しみの中に生きようとしている自分の最高の価値や意味を、そこに見出そうとするものである。

はじめの部分でも、多少ふれておいたが、人間というのは、この二種類の孤独を上手に使いこなすことができる生きものと言うことである。例えば、ポジティブな孤独やネガティブな孤独で、前者は青年の孤独に、後者は老人の孤独にたとえることができるのであり、かつて堀秀彦がその著作の中で、老人の孤独というのは、それ自体大変悲しいイメージを人々に与えるのだ言っておられる。これに対して、若者の孤独というのはむしろ、無限の創造性というものを汲み上げても、なお全部を汲み上げることの出来ない動的なイメージをわたしたちに与えているのだと言うことを述べておられた。また、孤独というものを頭につけてまるで違つた意味やイメージをあたえることになるわけである。これはフロム・ライヒマンが指摘した孤独の中に「自己誘発的孤独」というものを取り上げて、これを一時的・建設的さらには創造的な孤独として述べているところである。これらの孤独はいずれも恐れないという態度が秘められているというのである。したがってまた、ポール・ティリッヒが説明をした建設的・創造的な孤独をして「栄光」gloryと呼んだところは、まさにこれであり、これに対して大阪大学の名誉教授である橘寛勝は老人の特性は、「非開発性多様性」(Unentfaltete Vielheit)とゆう見なれない概念であるが、彼はその論文の中で、若いものも年寄りもどちらも、「主観化の時期」を意味しているのだと主張する。したがって一方の青年期の若者の主観化の時期を、彼は「開発性統一性」という独特な概念でこれと呼んでいるところで、しかもこの老人の

「非開発性多様性」という時期は社会との平衡が破れて、次第に孤立化のプロセスに進んでいく時期で、とくに肉親や親しい友達に死に目にあったり、その知らせを聞いたりして、これを契機に自分の死期を悟るといふ、まさに生物学的孤独というものを意味しているのである。さらにはまた当然社会から身をひくという引退によつて起るところの孤立感、無用感、さらには絶望感などといった社会的孤立 *social isolation* といったものをあげてこれを説明している。

特にわたしたちがこれに近づくための文献を挙げるならば、わたしは『人間関係の病理学』を執筆をした、フロム・ライヒマン (Frieda Fromm Reichman) の晩年の研究をあげることができる。でこの彼女の研究は、例のサイギアトリ誌に掲載された論文であるが、幸いに『人間関係の病理学』の二十三章に「孤独について」というものが翻訳されているので、ここを読んでみると、彼女の最大の関心事は、実は孤独感というものの荒廃効果で、これを深く研究をしたものと言える。

彼女は先にのべたように、この孤独というものを、二つに大別して、その一つは精神疾患者と本質的な孤独と呼んでいるのであります。さらにはもう一つ、度々引用してきたところの自己誘発的孤独というのであるが、彼女の論文の中では、主に後の自己誘発的孤独は議論から取り除いており、もっぱら精神疾患者の孤独というものを説明しているのである。

しかもこの本当の孤独というものは、最終的には精神病的な状態へと発展してゆくものであるが、時には情緒的な麻痺とか、性格上の異常、それに人格上の変調といったものが伴なうことも少なくないのである。こうしたいろいろな臨床の経験をもとにして論述しており、さらに引き続いて、H・S サリヴァンとか、J・C・リリー、あ

るいは、ルネ・スピット、アンナ・フロイドといった学者たちの研究の成果をあげて、孤独感の状態というものを説明しているのである。しかもそうゆうものを要約しながら孤独感の特質を次のように解説しているのである。つまり「本質的な形におけるこうした孤独感とは、その本質からいって、それになやむ人の伝達しえないもの……、また、それを共感によってわかちあえるものではない」という性質を指摘しているところであります。

今、わたしはメフィスト的感情、つまり「無の体験」から作者は不明であるが、一つの詩をあげておくことにしよう。

『すべてが空しい』

現在がなくなっている。

どの人も どの人も その人が死ぬ日のようにみえる。

わたしは まったく人間ではないのである。

わたしはなにものなのでしょう。

こうゆう詩の中に人間の孤独といった本当の姿というものをかきまみることができるのである。さて、そこでこれらをもう少し深く掘り下げてみようと思う。

ここに取り上げる告白は、かつて名古屋大学の環境医学研究所というところで実施したところの「孤独実験」というものだが、この実験というものは、たくさん参加者によって実施されたものの報告である。そのうちの大部分の者は「私は孤独という一人ぼっちでいることが大変好きなんです。しかもこうした静かな所で一人きりでいる

のは心が落ちつきますし、また平安さえ感ずるのです。だからこうした実験に被験者として参加しようと思つて立候補したのです……」こんな風に実験室に入る前には、感想を述べているにもかかわらず、それから数時間も経たないうちに実験を途中で止めなくてはならなかつたりする者も出た。またあるいは実験を無事終えてその実験室の感想をきいてみると、彼らは実験室に入るまえとは全く違つた感想をもらしている。たとえばその中の一人、A氏は「もうなにもしたくない」といい出すし、B氏は「体を動かすのさえおつくうです」、O氏の場合には「何を考えるのもいやだ、右の耳には、飛行機の騒音のような音がいつも聞えてきている。また左の耳には、悲しそうなサイレンの音が聞えてくるので気分がイライラして気持ちが落ちつかず、どうしていいかわからない……」等々の様々な感想と体験をもらしている。

こうした、ここに見られるような実験室のなかでの心の動きを注目してみると、こうした人間の感情に大きな影響を与えていることが容易にわかる。たとえば感情遮断がそれで、こうした一連の実験は一九五〇年以来、マルギ―大学の実験グループが取り組んできたのでありますが、それから十年もたたない一九六〇年代の終りには世界各地で十ヶ所以上もの研究所で、この種の実験や研究が行われるようになったのであるが、こうした実験からは数多くのデータが出た。実験は外界の刺激が完全に遮断された室の中で生活をするわけであるが、その間、人間の心理的な変化をこまかく記録していく方法で、この実験の結果は、われわれに興味ある結果を提供してくれたのである。どくにその興味深いものの中にこうした人間の感覚刺激といったものを遮断したところで生活をしているのだ。人間の正常な生活というものを営んでいくことができないという障害がでてきており、これはおそらく脳の活性の力が全般的に低下したものと考えられるが、その結果、根性・気迫、それに気力といったものが劣えていくことが

著しくでている。しかもこれには幻覚というもののさへ出現するということが少くないことが報告された。

こうした実験からわたしたちは、人間と感覚の刺激、というものが遮断されることによって起る人間への影響をいくつかのデータがわたしたちに示されたのであるが、スタインベック（Steinbeck）の実験でたまたまネズミを実験の対象として用いられた。ネズミの代わりに人間が実験に供されたしたら、これはまぎれもなく人道上の問題になりかねないのである。ところが必ずしもそれが実験室の中でなくとも、この大きな大衆社会という実験室の中で、もうすでにこうした感情遮断という実験が人の手によって、実施されているということを忘れてはならないのである。

こうして、わたしたちが住んでいる、大衆社会というものは、ある面においては擬性的社会といっているかも知れぬが、いずれにしてもこの擬性社会に生きる老人たちのその窮境 *predicament* にみられる嘆きや訴え *Klage* といったものを、わたしたちは臨床の場の中で数多く体験するのである。しかもこれらの体験から決して、また容易に癒やされることのない精神的疾患というものを伴っていることも少くないのだ。いずれにしても、こうした人間本来の条件と考えられてきた。この人間が人間に対してもつところの問いかけや、また相手（人間）から問いかけられるといった、人間の意志疎通というものが、人間にとって必要欠くべからざる条件であることを改めて教えてくれたものと思う。

そこで、先にあげた V・フランクルに話しを戻して考えてみると、彼のいう「実存分析」というのは、その実存的・人間的治療といおうか、これに根ざしたところの治療が、この「実存」という言葉の合成語として組み立てられていることである。したがって、これを解してみるならば「実存」というのを源語では *Existenz* というの

で、この意味からも自己から脱出したものということにならう。つまり *aus sich heraustreten* である。しかもその脱出した自分と対立するということを彼は注目したのである。これが彼のいうホモ・パチエンス *Homo patiens* という、こういう新しい実存的人間がはつきりしたところであり、しかも彼の主張をさらに耳を傾けてみるならば、

「身体的なものは遺伝を通じて与えられる。

心理的なものは教育を通じて導かれる。

しかしながら精神的なものは教育されることはできない。

精神的なものは、総じて、ただ自己が行なうことにおいてのみ存在し、実存においてのみ実行されるところに

存在する。」(宗孝文「実好分析と教育」京都大学教育学部紀要Ⅷ、二二六頁参照)

ものだと述べているのである。さて、こんな風に主張したところのV・フランクは、彼のいうホモ・パチエントを多少補足して考えてみると、彼はそのホモ・パチエントの特徴に、人間の心の奥底にあるところの他者との交流のパイプ(チャンネル)に関するものであります。したがってこの限りにおいて人間の孤独というのは、こうした心の最も深い内面におけるコミュニケーションに求める学者も決して少くなくないのであるが、まさにこれは先に述べたように、人間が人間に対して話しかけたり、あるいはまた問いかけることである。また他者から問いかけられるという世界の回復ということができるところであろう。しかもそれはお互に関わりを持ちながら、この相手に向って自分のいる場所を確保するといったものであつて、社会学ではこれを準拠とか照準などと呼んでいるが、こうした共同作業の存在を、人間が人間らしくすることであり、またそれを改善するところの工場ということができよう。

こうした共同作業は、彼らが他人から愛されたいという欲求だけに固執するのではなくて、むしろ積極的に他人を愛するという力を芽えさせることであるし、同時にこれを伸ばすこともある。こうした「閉ざされた実存」というものを愛の対象に開いていくところに、実は人が生きていくところの終極的な生、つまり生きているというあかしが秘められているのだと彼は考えたのである。それにフランクルの言う、自分に対して対立することによってのみ、その窮境 *Predicament* を乗り越えていくとする指導原理を指し示したものと言うことができる。したがって従来われわれが人間関係の調整技術を考えていた、治療者がクライエントに向って、あるいはまた、クライエントが治療者に向って働きかけていくという人間観ではなく、はるかにこの原理を越えて、きびしく自分に向って問いかけることである。これが中国の文化革命の後に流行してきた「自己批判」という言葉に近いものである。しかも他人から教えられるのだという古典的な人間観をうちすてて、自己に対して問いかけるという方法を通じて、自ら学びとっていかうとする姿勢である。またこうした自己の自己による教育や洞察を最高の教育としていっているところである。また自己が自己に向って教育をするというところを通じて、各自がその最高の教育に達することができる考えたところでもあった。

参考文献

二章

- 。岡田春馬、C・マツカラーズ『黄金色の目に映るもの』論、—C・ペンダーソンの孤独の症状分析を中心として—、大妻女子大学、文学部紀要四号、昭四七年。
- 。浅井真男、孤独について—文学的考察— 早稲田大学大学院文学研究科紀要五、一九五九。
- 。作田啓一、孤独の人間、人間と社会、有斐閣、昭三四年。
- 。ポックリ信仰にみられる老人の孤独（一）

三章

。近藤正栄『テリタシとしてのミルトン』『失楽園』を中心に、人文研究四四集、神奈川大学人文学、昭四五年。

。須田豊太郎、孤独、北海道大学文学部紀要XV-I 一九六六。

五章

。戸口勉、現代人の逃避と孤立化現象に関する心理学的研究、新聞学研究十三号、関西大。

鈴木真一、社会的孤立の病理、大妻女子大学紀要、第五号。